



Early Journal Content on JSTOR, Free to Anyone in the World

This article is one of nearly 500,000 scholarly works digitized and made freely available to everyone in the world by JSTOR.

Known as the Early Journal Content, this set of works include research articles, news, letters, and other writings published in more than 200 of the oldest leading academic journals. The works date from the mid-seventeenth to the early twentieth centuries.

We encourage people to read and share the Early Journal Content openly and to tell others that this resource exists. People may post this content online or redistribute in any way for non-commercial purposes.

Read more about Early Journal Content at <http://about.jstor.org/participate-jstor/individuals/early-journal-content>.

JSTOR is a digital library of academic journals, books, and primary source objects. JSTOR helps people discover, use, and build upon a wide range of content through a powerful research and teaching platform, and preserves this content for future generations. JSTOR is part of ITHAKA, a not-for-profit organization that also includes Ithaka S+R and Portico. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Aesop in Aegypten.

„Ist Aesopus von Osten nach Westen oder umgekehrt gewandert? Haben die Griechen ihren Aesopum von den Juden bekommen, oder haben diese von jenen ihren Joseph entlehnet? Denn im Grund ist doch wohl Aesop und Joseph (ob. Insup wie es die Alten schrieben [die Franzosen Ysopet]) eine und dieselbe Person.... Lesen Sie diese neue vitam Aesopi durch und sagen Sie mir hernach, ob Ihnen nicht dünkt, daß Aesop und Joseph wahrscheinlicher Weise zwei verschiedene Namen Einer Person sind.“ So schrieb Meiske an Lessing*) und faßte hiermit den allgemeinen Glauben seiner Zeit in Worte, einer Zeit, aus welcher es leicht wäre eine ganze Wolke von Zeugen für denselben aufsteigen zu lassen. Mit Uebergang von Voltaire und Bico und dem abentheuerlichen anonymus in der Mainzer Zeitschrift**) habe ich Meiskens Zeugniß absichtlich angerufen, weil er in der orientalischen nicht weniger, als in der griechischen Litteratur bewandert war. Ich füge ihm noch das eines andern Orientalisten, nämlich des d'Herbelot bei***): On pourrait dire avec beaucoup de vraisemblance que Lockmann est le même que les Grecs nous ont fait connaitre sous le nom de sa nation en l'appellant Esope c. a. d. Ethiopien. En sorte qu'il serait assez mal aisé de décider si les Arabes ont emprunté leurs fables des Grecs ou si les Grecs les ont prises

*) 13. Februar 1773.

**) Furia widerlegt ihn glorreich in seiner Vorrede.

***) Dictionnaire Article Esope.

aux Arabes. Il est cependant certain que cette manière d'instruire par les fables est plus conforme au génie des Orientaux qu'à celui des peuples de l'Occident. Nachdem man so im 18. Jahrhundert mehr auf allgemeine Prämissen als auf bestimmte Gründe gestützt dem griechischen (d. h. phrygisch = samitischen) Aesop sein schelmisch erschlüchertes Gut abgesprochen, stellten sich aus dem Orient mehrere Bewerber um die streitige Erbschaft ein, unter denen Lockmann und später Syntipas die meisten Ansprüche zu haben schienen. Kaum war aber Lockmann durch Freytag und Syntipas durch Grauert abgewiesen*) so erschien, von Welcker vertreten, der kluge Aesop aufs neue, aber diesmal nicht mehr als Grieche, sondern als Mohr aus Aethiopien. Es ist Welckers Verdienst zuerst darauf aufmerksam gemacht zu haben**), daß das Portrait des Aesop bei Planudes völlig dem eines Negers gleicht. „Er war schwarz, hatte aufgeworfene Lippen und [ich übersetze aus Passow] eine oberwärts eingedrückte, unterwärts aufgeworfene Nase wie die Neger, weshalb er auch seinen Namen erhielt, welcher gleichbedeutend ist mit Aethiopier.“ Ich hatte vor drei Jahren bei Gelegenheit von Welckers Abhandlung gleichsam scherzweise die Meinung ausgesprochen***), daß der Neger Aesop vielleicht als Beute ähnlicher Sklavenjagden, wie sie jetzt noch Mehemed Ali am weißen Nil, in der Gegend um Fazoel u. s. w. anstellen läßt, durch Vermittlung samitischer Handelsleute aus Naukratis nach

*) Freytag bewies, daß die arabischen Fabeln, welche wir unter Lockmanns Namen besitzen, weit entfernt ein Originalwerk des Orients und das Urbild der äsopischen zu sein, nur ein Abbild derselben, eine Bearbeitung und zwar eine schlechte, vielleicht nicht einmal von einem Araber, sondern von einem Juden verfaßte sei. Grauert hat aber dargethan, daß dieser arabischen Uebertragung eigentlich der Text des sogenannten Syntipas zu Grunde liegt, und der „Perser Syntipas“ selbst nichts weiter ist als ein falscher Name, den ein byzantinischer Compiler an die Spitze seiner Sammlung schrieb, einer Sammlung altgriechischer Fabeln in nicht besserer Redaction als die des Planudes. (Grauert de Aesopo et fab. Aesopicis p. 106 seq.)

**) In der Abhandlung Aesop eine Fabel von F. G. Welcker im sechsten Jahrgang dieser Zeitschrift. Heft 3.

***) Revue Suisse Février 1843. Ésope une fable lui-même. Lausanne, Dacloux.

Phrygien oder Samos verkauft worden sei und dahin den Schatz orientalischer, namentlich aber ägyptischer Fabeln mitgebracht habe. Ich glaube jetzt im Stande zu sein diesen Satz, wenigstens was den ägyptischen Ursprung der äsopischen Fabel betrifft, auch vor einem gestrengen deutschen Tribunal allen Ernstens erhärten zu können. Die Antwort auf Meißens obige Frage würde ich darum ungefähr so stellen:

Aesop ist allerdings von Orien nach Westen gewandert und aus Aegypten nach Griechenland gekommen. Wer aber war dieser Aesop?

Wahrscheinlich die bloße Personification der ägyptischen Fabeln; vielleicht aber auch ein Negerclave, der von Naukratis nach Samos verkauft wurde. Man erlaube mir die Discussion dieser beiden Sätze zu trennen, da das Vaterland der Fabeln mit größerer Sicherheit ermittelt werden kann, als die Glaubwürdigkeit der Biographie ihres Urhebers.

I.

Betrachtung der Fabeln.

Schon der nahe Anblick dieser Fabeln und des darin auftretenden Personals, der Straußen, Löwen, Affen, Kamele, Pardel, Schildkröten und Pfauen hatte ältere Gelehrte bestimmt das Vaterland derselben eher an den Ufern des Ganges oder Nils als in Phrygien zu suchen, weil gerade auch dort jene beschaulichen Weisen wandelten, die ihre Sprüche in Fabeln zu kleiden liebten. Die Griechen hatten es obendrein längst gesagt, es seien ihnen Fabeln aus Afrika gekommen; Aristoteles *) und vor ihm Aeschylus **) hat-

*) Aristot. rhetor. 2, 20 ἐν δὲ λόγοι οἷον οἱ Αἰθιοπιοὶ καὶ Αἰβυζοί.

**) Aeschyl. Myrmidon. apud Suid. in ταυτίη Schol. Aristoph. Av. 807.
 Ὅ δ' ἐστὶ μύθων τῶν Αἰβυστικῶν λόγος
 Πληγέντ' ἀτράκιω τοξικῶ τὸν αἰτὸν
 Εἰπεῖν, ἰδόντα μηχανὴν πτερώματος,

ten von libyschen Fabeln gesprochen und obwohl der spätere Autor zwischen äsopischen und libyschen unterscheidet, so giebt der frühere gerade eine äsopische Fabel als eine libysche und erzählt Aristophanes eine Fabel als ausdrücklich von Aesop herrührend, deren ägyptischen Ursprung wir unten sehr wahrscheinlich machen werden. Aegyptische Fabeln hatte auch ausdrücklich Theon genannt; aber sein Register von carischen, siliicischen, cybaritischen, ägyptischen Fabeln hat keinen andern Werth, als den eines unbestimmten Echos vielleicht guter, früherer Zeugen.

Nun aber wurde Babrius entdeckt, und in dieser ältesten aller vorliegenden Redaktionen der Fabel trägt dieselbe auch ein gerade um so entschiedener ägyptisches Costüm, je älter sie ist; eine Verwandlung, die wir rückwärts Babrius hinaufsteigend sowohl an der Biographie der Fabulisten, als an der Fabel selbst wahrnehmen werden. In Bezug auf erstere hatte schon Bentley dieselbe bemerkt, indem ja nach Plutarch: „quaestio erat regis *Aethiopiae*, Amasidi *Aegypti* regi proposita, quem ad modum ebiberet mare. Planudes vero eam Xanthi facit, qua certauerit cum aliquo discipulorum suorum. Ich lasse es dahin gestellt, ob Plutarch, wie achtbare Gelehrte vermuthen,*) sich hier auf den ältern Hermippus stützt.

Um aber bei Babrius zu verweilen, so sagt derselbe es sehr wahrscheinlich auch, die Fabel sei aus Libyen gekommen.

*Μῦθος μὲν ὃ καὶ βασιλέως Ἀλεξάνδρου
Σύρων παλαιῶν ἐστὶν εὐρεμ' ἀνθρώπων,
οἳ πρὶν ποτ' ἦσαν ἐπὶ Νίνου τε καὶ Βήλου
πρῶτος δὲ πᾶσιν εἶπε παισὶν Ἑλλήνων
Αἰσωπος ὁ σοφός· εἶπε καὶ Λιβυστίνος
λόγῳ Λιβύσσης**).*

Prooemium des zweiten Buchs.

*Τὰδ' οὐχ ὑπ' ἄλλων, ἀλλὰ τοῖς αὐτῶν περὶοῖς
Ἀλισκόμεσθα.*

Coray 133.

*) Welcker I. I. p. 390 und Κοζηναῖς Hermippi fragm. Bonnae 1831 p. 30.

**) Der Codex des Menas liest: *λιβυς, τινὸς λόγου Λιβύσσης.*

Ueber die Σύροι läßt sich reden. Daß aber jener λόχος Αιβύσσος die Bewohner des Delta sind, scheint mir aus ihrer Fabel hervorzugehen, worin sich ihr Nationalhaß gegen die Araber Luft macht *), indem es ja nach Ancillon der erste Satz aller Politik ist, daß Nachbarvölker sich hassen. Nun aber haben die Araber fast gar keinen Nachbarn außer gerade die Aegypter, deren uralte Feindschaft gegen alle Hirten und Nomaden sattfam bekannt ist. Ich weiß es freilich wohl, daß vielleicht die Fabel dem Babrius ganz persönlich zusieht **) und lege darum kein Gewicht darauf. Eben so wenig als entscheidend mache ich die Bemerkung, daß das Personal aller äsopischen Fabeln ganz besonders für Aegypten paßt, die Krokodile, die Ragen ***) , die Eidechsen, die am Wasser lebenden Schwalben Bahr. 84, 4 cf. Herod. II, 95 πρὸς δὲ τοὺς καινωπας, ἀφθόνοους ἕοντας, die Käfer, die Aerzte (Bahr. 73) und sehr bezeichnend ein Augenarzt †) in deren Kunst bei Babrius (118 und 120; 15) sogar Frosch und Wolf hineinpuschen. Der Frosch aber hat seine Pflanzenkunde erworben, weil er in gegrabenen Kanälen wohnt. (Bahr. 118, 2 ὁ ζῶν ὀρυκτοῖς βάρραχος εὐρίνοις.)

Viel wichtiger aber erscheint mir der Umstand, daß bei Babrius mehrere Fabeln in jener ägyptischen Originalform vorkommen, die wir bisher nur in ihrer europäischen Umsehung gekannt hatten; und daß zweitens die Rolle, welche mehrere Thiere in der Fabel spielen, ganz der Bedeutung derselben Thiere in den Hieroglyphen entspricht.

Wenn es Herrn Jak. Grimm erlaubt war, in der Fabel vom Reiter, der dem Wolf den Knochen aus dem Schlunde zieht, die europäische Umsehung jener ägyptischen Beobachtung zu sehn, nach welcher der Trochilus dem Krokodil die Blutsauger oder besser die

*) N. 56.

**) Wegen des ὡς ἐπετρόθη.

***) Nach Link ist ihr ursprüngliches Vaterland Aegypten.

†) Planud. 21 Γραῦς καὶ λατρός.

Fliegen von der Zunge nimmt*), so wird man mir verzeihen, wenn ich in der Fabel von der Eidechse, die ein Krokodil (so nehme ich das *δράκων* bei Babr. 40, 2) werden will, die Grundform derjenigen erkenne vom Frosch, der sich zur Ruh aufblasen möchte. Die Naturbeobachtung darin ist um so getreuer, als das junge Krokodil wirklich nicht größer ist, denn eine Eidechse. *Τούτο*, sagt Herodot II, 68, *πάντων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν θνητῶν ἐξ ἐλαχίστου μέγιστον γίγνεται. τὰ μὲν γὰρ ὡὰ χηνέων οὐ πολλῶ μείζονα τίπτει. καὶ ὁ νεοσσός κατὰ λόγον τοῦ ὠοῦ γίνεται.* Von andern Umsetzungen dieser Art werde ich später sprechen.

Venes Zusammentreffen aber der Fabel mit den Hieroglyphen findet sich in der Bedeutung des Affen (Horopollo hieroglyphic. II, 66) und seiner Affenliebe (Babrius 34 und 55, 80),**) der

*) J. Grimm Meineke Fuchs S. 285.

**) Babr. 80 zeigt dieselbe Affenliebe nur in aufsteigender Linie, indem ein häßlicher Affenjunker behauptet bildschöne Ahnen gehabt zu haben. Natürlich lese ich *Κερδοῖ πίδηκος φησὶν* und *κερδῶ πιδήκῳ εἰπὶν* (trotz Lachmann). Bei Archilochus hätte dann der Fuchs geantwortet: Du ein Kerl mit diesem Hintern giebst dich für den Enkel schöner Männer aus (*Τοῖόνδε δ' ὦ πιδηκε, τὴν πυγὴν ἔχων* Fragm. Arch. ed. Bergk 84), was Aristophanes gar wohl parodiren und auf einen Menschen anwenden konnte, der mit einem entsetzlichen Bart doch für glatt wie ein Eunuch wollte angesehen sein:

*Τοῖόνδε δ', ὦ πιδηκε, τὸν πάγων ἔχων
εὐνοῦχος ἡμῖν ἤλθεε ἐσκευασμένος;*

Acharn. 120. Vorliegende Fabel (80) ist somit das Gegenstück derjenigen (55), worin die Affin ihren Sohn dem Jupiter als einen Ausbund von Schönheit präsentirt: *ἔμοι δὲ πάντων οὗτός ἐστι καλλίων*, ein Compliment, was der dankbare Sohn in unserer Fabel zurückgiebt. Ich verweilte nur deshalb bei dieser Fabel (Babr. 55), weil Schneidewin in seinen Beiträgen zur Kritik der Poetae Lyrici Graeci pag. 99, dieselbe für unvollständig erklärt, ja gar zu verstehen giebt, als werde durch „die magerere Gestalt, in welche sie beim Babrius verschrumpft ist“ nichts erklärt, wohl aber Huschkes Vermuthung über die Identität derselben, mit der des Archilochus gefährdet, während schwerlich eine schönere Bestätigung dieser Vermuthung sich finden konnte, denn die Identität von allen dreien, Archilochus, Babrius und Aristophanes, ist diese lächerliche, lügenerische Prätension auf Schönheit, die durch den Augenschein widerlegt wird. Die Fabel des Babrius erklärt allerdings, daß es sich von den Bildern der Ahnen selbst handelt nicht von denen ihrer *ἀπελεύθεροι* oder *δοῦλοι*, wie die Personen bei Syntipas 14 und Cod. Aug. Coray 374, 6 fälschlich aus Mißverständnis geben. In der altägyptischen Sprache bedeutet dasselbe Wort Bild und Vorfahr. Siehe Schwärze im Anhang zum 1sten Bande von Bunsens Werk: die Stellung Aegyptens in der Weltgeschichte.

Krähē, als Bild des hohen Alters, Horap. II, 89. Babr. 45, 9 *μήπω κορώνην δευτέραν * ἀναπλήσας*. 71, 11. *γέρων κορώνης υἱός*), des Storchs und seiner Pietät gegen die Eltern (Horap. II, 58 *πελαργός* und sehr wahrscheinlich auch I, 55 *κοκούφα* Babr. 12, 6), des Kranichs als Philosophen, (Babr. 63 mit Horap. II, 98), des Phönix als Bild der Pietät und des uralten Daseins. Außer dem letzten sind alle Belege dieses Zusammen treffens dem hieroglyphischen Wörterbuche des Horapollo entnommen; es sei mir darum erlaubt, wenigstens Ein Beispiel vollständig zu citiren. Ich wähle das vom Kranich, Horapollo II, 98: *Ἀνθρωπον· εἶδὸτα τὰ μετέωρα θέλοντες σημήναι, γέρανον ἰπτάμενον ζωγραφοῦσιν· ἐκεῖνος γὰρ ὑψηλῶς πάνυ ἵπταται, ἵνα θεάσθαι τὰ νέφη, μὴ ἄρα χειμᾶζῃ, ἵνα ἐν ἡσυχίᾳ διαμένῃ.* Athanas. Kircher scheint in Einigem anders gelesen zu haben und seine Paraphrase kommt dem Babrius, der doch ihn nicht bestechen konnte, näher: *Grus volans. Innuunt hominem sublimium rerum peritum et rerum coelestium contemplationi deditum. Grus enim alte admodum volat et ne tempestate agitetur supra nubes ipsas se elevat atque sic altam quietem captat.* Und nun die Fabel des Babrius 63.

*Ἦριζε τεφορὴ γέρανος εὐφρευῆ ταῦ
σεῖοντι χρουῶς πτέρυγας. Ἦ Ἄλλ' ἐγὼ ταύταις,
ἢ γέρανος εἶπεν, ὧν σὸ τὴν χρόνῃ σπώπτεις,
ἄστρων συνεγγυς ἵπταμαι τε καὶ κρᾶζω.
Σὺ δ' ὡς ἀλέκτωρ, ταῖςδε ταῖς καταχρύσοις
χαμαὶ πτεροῦσση, φησὶν, οὐ δ' ἄνω φαίνῃ.“
Θαυμαστός εἶναι σὺν τριβωνι βουλοίμην,
ἢ ζῆν ἀδόξως πλουσίῃ σὺν ἐσθῆτι.*

Also wirklich der Kranich mit ausgebreiteten Flügeln Bild des Philosophen; ja es ist als hätte Babrius den *τὰ μετέωρα εἶδῶς* in diesem Sinne, (cf. Plat. Apol. c. 2 *τὰ μετέωρα φροντιστής*) gleichsam als sabäisches Sternenanbeter noch entschiedener erklären wollen, als Horapollo selbst. Das gewonnene Resultat einer Uebereinstimmung der äsopischen Fabel mit den Hieroglyphen könnte dennoch ein bloß scheinbares sein. Ich nehme es niemand übel, wenn

er den Horapollo als einen viel zu jungen Zeugen verwirft und mich vor einem circulus in demonstrando warnt, indem ja der Chronologie nach die Angaben des hieroglyphischen Wörterbuchs eben so wahrscheinlich den Fabeln des Babrius entnommen sein können, als umgekehrt die Fabeln von den Hieroglyphen. Denn gesetzt, Babrius hätte zur Zeit Augusts gelebt, was gar wohl möglich ist, so hätten beide, Verfasser und Uebersetzer der hieroglyphica seine Fabeln ausschreiben können, Horapollo am Nil und Philippus in Konstantinopel. Denn um vom Letztern gar nicht zu reden, so hat dem erstern auch der wohlwollendste Richter kein ehrwürdigeres Alter zusprechen können als das der heute laufenden Jahrzahl. Herr Lenormant, einst der Reisegefährte Champollions, vertheidigte 1838 in der Sorbonne den Satz, daß Horapollon devroit être nécessairement considéré comme ayant vécu au moins vers le commencement de l'ère chrétienne *). Der letzte Herausgeber *Leemans* (praef. ad Horapoll. Hierogl. p. XVIII) nimmt sogar an, der Verfasser habe zur Zeit des Theodosius gelebt, also am Ende des 4. Jahrhunderts, und sei der aus Suidas bekannte Grammatiker, der über Sophokles, Homer und Alcäus geschrieben **). Dann wäre es allerdings kein Wunder, wenn schon er, der ägyptische Verfasser gethan, was Leemans namentlich seinem griechischen Uebersetzer vorwirft, nämlich daß er die Aussagen griechischer Naturforscher und Fabulisten als ägyptische Hieroglyphen zu Markte gebracht. Wäre dies der Fall, so verlohnte sich's nicht einmal der schweren Mühe zu untersuchen, welche dieser unechten Waaren vom Verfasser, welche vom Uebersetzer herrühren. Die allgemeine Meinung ist, daß dem Letztern namentlich das 2. Buch zugehört, das

*) Recherches sur l'origine, la destination chez les anciens et l'utilité actuelle des Hieroglyphiques d'Horapollon par Ch. Lenormant, Paris 1838.

***) Nihil ob stare videtur, quominus hieroglyphicorum libri, aut certe magna pars eorum, quaeque monumentorum inscriptionibus confirmantur, adscribantur Horapollini illi Grammatico, qui sub Theodosio saec. IV exeunte Constantinopoli docuit. Leemans l. l. pag. XXI. Itaque triginta fortasse prioribus hujus (secundi) libri capitibus, et duobus posterioribus Horapollini relictis, reliqua a Philippo ex historiae naturalis scriptoribus compilata atque Herapollinis operi addita esse videntur.

heißt gerade dasjenige, welchem die von mir angerufenen Zeugnisse entnommen sind, und ganz besonders der Theil desselben, in welchem diese Zeugnisse stehen, nämlich lib. II cap. 31—117 incl. Das Bild des Kranichs ist nun aber II cap. 98, das des Affen II, 66, das der Krähe II, 89, vom Storch II, 58. So müßte ich also mit der einen Hand zerstören, was ich mit der andern gebaut.

Allein auch in diesem schlimmsten Falle muß der Verfasser der hieroglyphica (selbst ein Aegypter, was niemand bestreitet) doch einigen Grund gehabt haben, um aus Babrius gerade dieses und nichts anderes als aegyptisch auszusprechen.

Glücklicherweise sind wir aber nicht allein auf dieses schwache Argument verwiesen. Jene Uebereinstimmung mit Babrius und andern alten Fabeln findet sich auch in dem unangefochtenen Theil des Horapollon und auch da, wo seine Autorität von den Monumenten unterstützt wird. Mit dem guten Theile des Horapollon stimmt die Rolle des Frosches in der Fabel, mit diesem und den Monumenten die Bedeutung des Herzens bei Babrius; ja selbst die oben angeführte, dem angefochtenen Theile des Horus entnommene Bedeutung des Kranichs findet sich auf Monumenten aus römischer Zeit.

Der Frosch, dessen Hinterfüße sich erst lange nach der Geburt aus dem gespaltenen Schwänze bilden, galt den Aegyptern als Symbol eines unvollendeten Wesens*), eines ἀπλαστος, nach Plin. Hist. Nat. IX, 51. Ranae pariunt minimas carnes nigras, oculis tantum et cauda insignes; mox pedes figurantur cauda se findente in posteriores. Wirklich ist nun der Frosch in der ältesten Fabel der hüpfende κατ' ἔξοχήν, und erst in der veränderten Tradition wird er der grüne, indem das χλωρός des Babrius sich verwandelt in χλωρός

καὶ πῶς, ἀλώπηξ εἶπεν, ἄλλον ἰήσῃ,

ὅς αὐτὸν οὕτω χλωρὸν ὄντα μὴ σώσεις;

Babr. 120, 7 und dagegen Aelian. ἡ ἀλώπηξ τὸ ψεῦδος ἀπὸ

*) Horap. I, 25. "Απλαστον δὲ ἄνθρωπον γράφοντες βάτραχον ζωγραφοῦσι, ἐπειδὴ ἡ τοῦτου γένεσις ἐκ τῆς τοῦ ποταμοῦ ἰλῦος ἀποτελεῖται. ὅθεν καὶ ἔσθ' ὅτι ὁρᾶται τῷ μὲν ἐτέρῳ μέρει αὐτοῦ βραχίονα, τῷ δὲ λοιπῷ γεῶδει τινα ἐμφερῆς, ὡς καὶ ἐκλείποντι τῷ ποταμῷ συνεκλείπειν.

τοῦ χρώματος ἤλεγχε· Τί δῆτα, λέγουσα, νόσου μὲν τοὺς ἄλλους ἐλευθεροῖς, νόσου δὲ φέρεις ἐπὶ τῆς ὕψεως σύμβολον; woraus bei Steinhöwel: „er ist doch selber bleich und voller Geelsucht.“ (Fab. V.) Da nun aber die besten Versionen, wie die Florentiner (154) und die von Coray (no. 300 ἄλλως) edirte dennoch das *χολός* boten, so haben schon früh die Griechen, welche den hüpfenden Frosch sich nicht als lahm denken konnten an seiner Stelle einen Wurm gesetzt (Coray 135 *σκώληξ καὶ ἀλώπηξ*), selbst in einer Fabel, die offenbar aus Babr. 120 geflossen ist; ein Beweis wie griechischer Geschmack die ägyptischen Elemente auszuscheiden strebte. Auf diese Art sind acht ägyptische Thiere schon früh aus der griechischen Fabel beseitigt worden, wie wir dies schon oben am Krokobil und der Eidechse (Babr. 40) bemerkten, die ehemals an der Stelle des Frosches und der Kuh standen.

Am sprechendsten zeigt sich dieses Verfahren in den Fabeln, worin der *Scarabäus* figurirt, in Aegypten bekanntlich das Symbol der Männlichkeit, der Schöpferkraft, ja zuweilen selbst des *πατρὸς θεῶν**). Dieser „Vater der Götter“, der z. B. im Königsgrab zu Belzoni einen *Scarabäus* statt eines menschlichen Hauptes hat, heißt nach Champollion *Tre* oder *Thore* und ist eine Modification des *Pht*h.

Der *Scarabäus* läßt sich nun aber gerade in den ältesten ägyptischen Fabeln nachweisen. Er kommt nicht nur in der von Aristophanes citirten vor, wo er die Stelle des *Zεύς ξένιος* spielt und dem Adler gegenüber den flüchtigen Hasen beschützt, ganz seiner hohen Würde in Aegypten gemäß, sondern auch in einer andern ebenfalls sehr alten Fabel, welche der jüngere Cratinus citirt Cratin. *παιγνία* fr. I, 6.

*χρόματα δ' οὐκ ἐθέλω ξυνάγειν κλυτὰ, καθαύρου ὕλβον,
μυρμηκος τ' ἄφρονος.*

Diese Fabel, ganz dieselbe wie die bekannte von der Ameise und Grille, steht im zweiten Alphabete des Nevelet 248 und enthält

*) Nach Champoll. *Panthéon égyptien* 3me livrais. leg. no. 1 und livrais. 4me.

noch den ganz ägyptischen Zug, daß nämlich die über den unvorsichtigen Käfer hereinbrechende Noth nicht der Winter ist, sondern die Ueberschwemmung, χειμῶνος δὲ ἐπιγίγνομένου καὶ τῆς κοπρου (die Nahrung des Käfers) ὑπὸ τῶν ὑδάτων κατακλυσθείσης, während allerdings χειμῶν im Sinn von Winter in derselben Fabel steht, θησαυριζόμενος ἐαυτῷ τροφήν εἰς τὸν χειμῶνα.

Ich halte auch die Fabel von den zwei Scarabäen (κάνθαροι δύο) für sehr alt, eben weil sie im zweiten Alphabet des Nevelet (200) steht.

An diesen Scarabäenfabeln bewährt sich nun eben die Tendenz aller spätern Bearbeiter den schmutzigen Mistkäfer durch irgend ein anständigeres Thier zu ersetzen. Aus der letztgenannten hat Lafontaine die berühmteste seiner Dichtungen, die von den deux pigeons gezogen, während die griechischen Bearbeiter sie ganz bei Seite ließen. In der zweiten haben schon die Griechen das Grillchen statt des Mistkäfers gesetzt; und in der ersten stieß sich schon Aristophanes an der schmutzigen Nahrung dieses äsopischen Thiers und nimmt eben von diesem Eckel Gelegenheit die Fabel (im Anfang des Friedens) durch die kolossalste Unflätherei zu parodiren, rechnend auf ihren ungriegischen Charakter*).

Ich kehre nun zu Horapollon zurück, um zu beweisen, daß seinem ächten Theile auch die Monumente beipflichten in jener Uebereinstimmung der Hieroglyphen mit der Fabel. Ich wähle das Beispiel des Herzens.

Das Herz, καρδιά, kommt in den Fabeln des Babrius mehreremal vor als Synonym von Verstand ungefähr wie das lateinische cor in dem bekannten

Egredie cordatus homo catus Aeliu' Sextus.

*) Beiläufig bemerke ich noch, daß man vergessen hat zu Aristoph. Pac. 73: εἰσήγαγ' Αἰτναῖον μέγιστον κάνθαρον zu vergleichen Aesch. Σίσυφος πετροζυλιστής.

Αἰτναῖός ἐστι κάνθαρος βίε πόνων (πονῶν?) Dind. was Dindorf ganz ohne Fragezeichen schreiben konnte βίε πονῶν, denn der Mistkäfer kommt allerdings am Aetna vor und Lactetelle (antiquités des insectes) hat ihn an den Cascatellen von Tivoli seine Mistfugel wälzen sehn. Der κάνθαρος ist selbst eine Art von Sisyphus für den er hier steht.

Diese Bedeutung aber ist ungriechisch; und gehört vielmehr dem Wort φρένες*) an, während καρδιά ungesähr wie das deutsche Herz mehr das Gemüth bezeichnet; z. E. JI. XIII, 343.

μάλα κεν θρασυκάρδιος εἶη,

ὅς τότε γηθήσειεν ἰδὼν πόνον, οὐδ' ἀκάρχοιτο.

und Eurip. Medea 431 (Pflugk)

σὺ δ' ἐκ μὲν οἴκων πατρώων ἐπλευσας
μαιομένα καρδιά.

In Aegypten hingegen hat das Herz die Bedeutung Verstand, wie dies nebst Horapollo im guten Theile seines Buchs zwei von ihm ganz unabhängige Beweise erhärten, nämlich die koptische Sprache und die Monumente.

Horapollo I, 36. Καρδίαν βουλόμενοι γράφειν, ἴβιν ζωγραφοῦσι· τὸ γὰρ ζῶον Ἑρμῆ ὑκείωται, πάσης καρδίας καὶ λογισμοῦ δεσπότη, ἐπεὶ καὶ ἡ ἴβις αὐτὸ καθ' αὐτὸ τῆ καρδία ἐστὶν ἐμφορῆς, wozu noch zu vergl. ib. I, 10 extr. Hierzu Leemans: Tenendum est Aegyptiorum lingua et cor et doctrinam, intellectum (mentem rationalem Jablonski in Prolegg. ad Panth. Aegypt. pag. CXXXVII) indicari voce het und wirklich heißt „herzlos“ im koptischen so viel als bei uns „kopflos“, (athet) „insensé“, Champoll. Précis du système hierogl. p. 288. Die Monumente aber zeigen, daß wirklich der Ibis, wegen seiner herzförmigen Gestalt (Aelian. H. A. X, 29 ὅταν ὑποκρούψῃται τὴν δέσρην καὶ τὴν κεφαλὴν τοῖς ὑπὸ τῆ στέρνῳ περοῖς, τὸ τῆς καρδίας σχῆμα ἀπεμάξατο) dem flugen Mercur geweiht war. Ibidum mumiae quae innumerae fere in Aegypto inveniuntur, semper cordis figuram referunt; eandem formam habent vascula illa symbolica ibidis quoque imaginem saepissime in parte exteriori offerentia. Wie oft aber Mercur selbst den Kopf des Ibis hat ist bekannt**). Ja in den phonetischen Hieroglyphen lieft sich das Bild des Ibis geradezu durch das Wort Ihot, z. B. in dem Namensbild des Königs Ihotmofis. So-

*) z. B. in der Fabel aus Accursius Samml. Coray. 4 εἰ τοσαύτας φρένας ἐκέκτησο, ὅπόσας ἐν τῷ πάγωνι τρέχας.

**) Vielleicht ist es eine Anspielung auf diesen Gott der Diebe, wenn

mit erklärt sich nun in der Fabel des Planudes Cor. 34 die Rede des Fleischers, dem ein Hund ein Herz stahl: ὦ οὐτος, ἴσθι, ὡς ὄπου περ ἂν ᾦς, φυλάξομαι σε· οὐ γὰρ ἀπ' ἐμοῦ καρδίαν εἴληφας, ἀλλ' ἐμοὶ καρδίαν δέδωκας, und der Spott des Fuchses über den unglücklichen Hirsch, den er trotz einer blutigen Warnung beschwaft hatte zum zweiten mal den kranken Löwen zu besuchen. Nachdem der Löwe den Hirsch zerrissen heißt es (Babr. 94, 96 und 100.)

Λέων δ' ἕκαστον ἐγκάτων ἀριθμήσας,
μόνην ἀπ' ἄλλων καρδίαν ἐπέζητει·
κερῶ δ' ἀπαιολῶσα τῆς ἀληθείης,
„Οὐκ εἶχε πάντως“, φησί, μὴ μᾶτην ζῆτει,
ποίην δ' ἔμελλε καρδίην ἔχειν, ἣτις
ἐκ δευτέρου λέοντος ἦλθεν εἰς οἶκους;“

Die Psychologie der Ägypter stimmt mit derjenigen des alten Testaments, sowohl in dieser Bedeutung des Herzens (und auch im Hebr. gleich Verstand) als in dem Glauben, daß „im Blute das Leben sei“ cf. Horap. l. l. Uebrigens ist die letztgenannte Fabel des Babrius (94) schon im 9ten Jahrhundert in deutscher Sprache vorhanden, und auch in dieser Bearbeitung fehlt das Herz dem Hirschen. (Steht bei Grimm Meineke Fuchs).

Der Kranich wird allerdings nur im zweifelhaften Theile des Horapollo als „Philosoph“ erklärt, d. h. als ruhige Seele, welche (ganz wie in der Fabel des Babrius) sich über die Gewitterwolken zu den Sternen aufschwinde: allein es ist doch immerhin beachtenswerth, daß dieser Vogel auf den Monumenten vorkommt, und von Champollion, freilich im unzuverlässigsten seiner Werke, dem Panthéon durch „âme dans la quiétude“ erklärt wird z. B. auf dem Basrelief des in römischer Zeit erbauten Tempels von Es-né (Description de l'Égypte, Antiquités vol. I pl. 81). „On remarquera sagt Champollion, que dans les légendes, où Antonin est assimilé au dieu Horus, les mots „âmes heureuses“

Apollonius von Rhodus, den Ägypter Callimachus, der an ihm ein Plagiat begangen, Ibis benannte. So erklärte diesen Spottnamen schon Trischlin im Leben des Callimachus.

ou „âmes dans la quiétude“, sont exprimés au moyen du caractère représentant une *grue*.“ (Panthéon eg. Explicat. de Planche 2 quater.) Und an einer andern Stelle erklärt derselbe Gelehrte über das vorliegende Symbol: ce caractère symbolique est accompagné de l'image d'un encensoir, lequel est, soit la lettre B, initiale du mot BAI, qui suivant Horapollon signifiait *âme* en langue égyptienne, soit l'emblème de l'adoration. (Panthéon ad Pl. 2 ter.)

Wie aber? wenn wir noch auf einem ganz andern Wege, und von Horapollo durchaus unabhängig zu dem Resultat gelangten, daß die äsopischen Fabeln ägyptische Elemente enthielten? Ziele dann nicht ein vortheilhaftes Licht auf den falschen Horapollo zurück, der, wie wir nun annehmen, die oben citirten Thiercharaktere im Fabrius oder in den Naturhistorikern als ägyptischen Glauben bezeichnete? Leisten wir vorerst den versprochenen ihn nicht berührenden Beweis, davon nämlich, daß zwei Thieren, dem Crocodil und dem Phönix jene mit der Fabel harmonisirende Bedeutung in den Hieroglyphen beigelegt wird, von Schriftstellern, welche zum Theil älter als Horapollo sind und durch die Monumente bestätigt werden:

Das Crocodil zeigt sich in der Fabel (*ἀλώπηξ καὶ κροκόδειλος* Coray 9) als unverschämter Lügner, indem es behauptet, seine Vorfahren seien Gymnastarchen gewesen, eine Prahlerey, welche der Fuchs durch einen einzigen Blick auf die Haut des Crocodils widerlegt findet (*ἀλλ' ἀπὸ τοῦ δέρματος γε φαίνῃ, ὡς ἐκ παλαιῶν ἐτῶν εἶ γεγυμνασμένος*). Man mag nun diese Lüge verstehen wie man will *), immerhin stimmt zu diesem Benehmen des

*) Heusinger findet den Contrast in dem reichen Costüm der Gymnastarchen und der schmutzigen Haut des Crocodils. Besser wohl übersetzt man das *γεγυμνασμένος* als „durchgegerbte, durchgeprügelte Haut“ als Contrast des reichen Herren und des Sklaven. So hat allerdings der Schreiber der vorliegenden griechischen Fabel dieselbe verstanden; ich glaube aber ihr ägyptischer Erfinder, indem er das ungelentigste Thier zum Wortturner, zum Tanzmeister machte, setzte er den Contrast gerade in diese Ungelentigkeit. So gefaßt findet sich ein Nachhall der ursprünglichen Erzählung auch in jener Fabel (Cor. 14) wieder, wo ein Prahlhans sich rühmt in Rhodos (diese Insel ist ein wichtiges Mittelglied zwischen Griechenland und Aegypten) einen ungeheuren Sprung gethan zu haben, worauf ihm geantwortet wird: hic Rhodus hic salta.

Crocobils jenes von Plutarch (d. Is. et Osir. p. 363 f) und Clemens von Alexandrien (Strom. V p. 670 ed. Potler) citirte Anagyphion, dessen Beschreibung ich hier mit des letztern Worten wiederhole: ἐν Λιοσπόλει τῆς Αἰγύπτου, ἐπὶ τοῦ ἱεροῦ καλουμένου πνιλῶνος διατετύπεται παιδίον μὲν γενέσεως σύμβολον· φθορᾶς δὲ ὁ γέρον· θεοῦ τε αὖ ὁ ἱέραξ, ὡς ὁ ἰχθυῦς μίσσους· καὶ κατ' ἄλλο πάλιν σημαινόμενον, ὁ κροκόδειλος ἀναιδείας· φαίνεται τοίνυν συντιθέμενον τὸ πᾶν σύμβολον, δηλωτικὸν εἶναι τοῦδε· „Ὡ γινόμενοι καὶ ἀπογινόμενοι, θεὸς μισεῖ ἀναίδειαν.“ Plutarch, der den Sinn der Inschrift ganz gleich angiebt, setzt aber als Symbol der Unverschämtheit nicht das Crocobil, sondern das Nilpferd (ἐπὶ πᾶσι δὲ ἵππος ποτάμιος.) Ich halte diese Umsezung für unbedeutend und die Thiere für synonym als Unverschämtheit, wie in der Fabel.

Ein ähnliches Uebereintreffen der Fabel mit den Autoren und den Monumenten Aegyptens glaube ich in Bezug auf den Φῆδουξ bemerkt zu haben.

In den Vögeln des Aristophanes provocirt Peisibetäros auf folgende Fabel Aesops als Document und uralten Abelsbrief der Luftbewohner, worin bewiesen sei, daß die Vögel schon existirten vor Erschaffung der Welt.

Ἀμαθῆς γὰρ ἔφυσ κ' οὐ πολυπράγμων, οὐδ' Αἰσωπον πε-
πάτηκας,

ὃς [ἔ]φασκε λέγων κορυδὸν πάντων πρώτην ὄρνιθα γενέ-
σθαι,

προτέραν τῆς γῆς, κἄπειτα νόσω τὸν πατέρ' αὐτῆς ἀπο-
θνήσκειν·

γῆν δ' οὐκ εἶναι, τὸν δὲ προκεῖσθαι πεμπταῖον· τὴν δ' ἀπο-
ροῦσαν

ὕπ' ἀμηχανίας τὸν πατέρ' αὐτῆς ἐν τῇ κεφαλῇ κατορύξαι.

Av. 471 seqq.

Coray hält diese Erzählung für einen bloßen Spasß des Komikers*);

*) Μυθ. Αἰσωπ. συναγωγή, προοιμ. εἰ. ὁ περὶ τοῦ κορυδοῦ καὶ ὁ περὶ τῆς κυνὸς ἐνδέχεται γὰ εἶναι παίγνια καὶ πλάσματα τῆς φαντασίας τοῦ κωμικοῦ.

ich glaube besser, viel besser hat ein anderer Grieche gesehen, nämlich Aelian. Nachdem derselbe *) von dem indischen Wiedehopf. gesagt, er sei zweimal so groß als der griechische und schöner anzusehn, fährt er fort: Ἐπίδουσι δὲ ἄρα τῷδε τῷ ὄρνέῳ καὶ μῦθον Βραχμᾶνες, καὶ ὄγε μῦθος ὁ ἀδόμενος οὗτός ἐστιν· Βασιλεῖ παῖς ἐγένετο Ἰνδῶν, καὶ ἀδελφούς εἶχεν, οἵπερ οὖν ἀνδρωθέντες ἐκδικιώτατοί τε γίνονται καὶ λεωργότατοι, καὶ τούτου μὲν ὡς νεωτάτου καταφρονοῦσι· τὸν δὲ πατέρα ἐκερτόμουν καὶ τὴν μητέρα τὸ γῆρας αὐτῶν ἐκφανλίσαντες· ἀναίνονται οὖν ἐκεῖνοι τὴν σὺν τούτοις διατριβὴν, καὶ ἤχοντο φεύγοντες, ὅ, τε παῖς καὶ οἱ γέροντες. Συντόνου δὲ ἄρα αὐτοῦς πορείας διαδεξαμένης, οἱ μὲν ἀπέειπον καὶ ἀποθνήσκουσιν· ὁ δὲ παῖς οὐκ ὀλιγώρησεν αὐτῶν ἀλλ' ἔθαψεν αὐτοὺς ἐν αὐτῇ, ξίφει τὴν κεφαλὴν διατεμὼν. Ἄγασθέντα δὲ τὸν πάντα ἐφορῶντα ἥλιον, οἱ αὐτοὶ φασι, τῆς εὐσεβείας τὴν ὑπερβολὴν ὄρνιν αὐτὸν ἀποφῆναι, κάλλιστον μὲν ὄψει, μακροαίωνα δὲ τὸν βίον· ὑπανέστηκε δὲ οἱ καὶ λόφος ἐκ τῆς κορυφῆς, οἰονεὶ μνημεῖον τοῦτο τῶν πεπραγμένων, ὅτε ἔφηνον. Τοιαῦτα ἅττα καὶ οἱ Ἀθηναῖοι ὑπὲρ τοῦ κορύδου τερατεῖόμενοι προσεῖχον μῦθῳ τινί, ἧπερ οὖν ἀκολουθήσαι μοι δοκεῖ καὶ Ἀριστοφάνης ὁ τῆς κωμωδίας ποιητῆς ἐν Ὅρνισι λέγων· Ἀμαθῆς γὰρ κ. τ. λ. denn: Ὁ γύγιόν τι μῆκος χρόνου λέγουσι Βραχμᾶνες ἔξ οὗ ταῦτα τῷ Ἐποπι τῶν Ἰνδῶν ἔτι ἀνθρώπων ὄντι, καὶ παιδί τὴν γε ἡλικίαν ἐς τοὺς γειναμένους πέπρακται.

Als beiläufigen Beleg, daß man im Orient sich wirklich mit dem Märchen von einem in langen Perioden wiederkehrenden prächtig gefiederten Sonnenvogel trug, führe ich an, was Coray als chinesische Tradition beigebracht hat: Sub initium imperii Xoaharri quarti imperatoris Solis avis apparuit, cujus adventu felicitatem regno portendi vulgo existimant. Ex forma, qua avem hanc pingunt aquilam crederes nisi plumarum mira et discolor varietas obstaret. Phoenicem esse ut suspicer, ejus ra-

*) H. A. XVI Cap. 5.

ritas persuadet. (Coray zum Heliodor p. 201 seq. aus Martini Histor. Sinica.)

Und nun höre man, was Herobot vom ägyptischen Phönix erzählt II, 73.

Ἔστι δὲ καὶ ἄλλος ὄρνις ἰρὸς, τῷ οὐνομα φοίνιξ· ἐγὼ μὲν μιν οὐκ εἶδον, εἰ μὴ ὅσον γραφῆ· καὶ γὰρ δὴ καὶ σπᾶνιος ἐπιφοιτᾷ σφι, διὰ ἐτέων (ὡς Ἡλιοπολιταὶ λέγουσι) πεντακοσίων. φοιτᾷν δὲ τότε φασὶ ἐπεὶ οἱ ἀποθάνῃ ὁ πατήρ. ἔστι δὲ, εἰ τῆ γραφῆ παρόμοιος, τοσόσδε καὶ τοιόσδε· τὰ μὲν αὐτοῦ χροσόκομα τῶν περῶν, τὰ δὲ ἐρυθρά. ἐς τὰ μάλιστα αἰετῷ περιήγησιν ὁμοιότατος, καὶ τὸ μέγεθος. Τοῦτον δὲ λέγουσι μηχανάσθαι τάδε, ἐμοὶ μὲν οὐ πιστὰ λέγοντες· ἐξ Ἀραβίης ὀρμεώμενον, ἐς τὸ ἰρὸν τοῦ Ἡλίου κομίζειν τὸν πατέρα, ἐν σμύρῃ ἐμπλάσσουντα, καὶ θάπτειν ἐν τοῦ Ἡλίου τῷ ἰρῷ. κομίζειν δὲ οὕτω· πρῶτον, τῆς σμύρνης ὠν πλάσσειν ὅσον τε δυνατός ἐστι φέρειν. μετὰ δὲ πειρᾶσθαι αὐτὸ φορέοντα· ἐπεὶ δὲ ἀποπειρηθῆ, οὕτω δὴ κοιληντα τὸ ὠν, τὸν πατέρα εἰς αὐτὸ ἐντιθέναι, σμύρῃ δὲ ἄλλη ἐμπλάσσειν τοῦτο κατ' ὅ τι τοῦ ὠν ἐγκοιληνας ἐνέθηκε τὸν πατέρα· ἐσκειμένον δὲ τοῦ πατρὸς, γίνεσθαι τῶντὸ βάρος· ἐμπλάσαντα δὲ, κομίζειν μιν ἐπ' Αἰγύπτου εἰς τοῦ ἡλίου τὸ ἰρὸν. ταῦτα μὲν τοῦτον τὸν ὄρνιν λέγουσι ποιεῖν.

Ich halte diese drei Erzählungen für identisch und die letztgenannte für das Original der beiden andern. Die drei genannten Vögel, Schopflerche, indischer Wiebehopf und Phönix haben nicht nur die Pietät in der Bestattung des Vaters gemein und das außerordentliche Alter, sondern es findet sich auch das für jede Erkennungsscene unentbehrliche äußerliche Merkmal, und zwar, was Aristoteles vorzieht, ein natürliches,

ὄν λόγην ἢν φοροῦσι Γηγενεῖς, *)

nämlich der Helmbusch, der Schopf, welchen alle drei tragen. Vom indischen Wiebehopf sagt es Aelian (ὕψανσθηκε δὲ οἱ καὶ λόφος ἐκ τῆς κορυφῆς), vom κόρυδος sein griechischer und latei-

*) Aristot. Poet. Cap. XVI.

nischer Name (κορυδαλίδες μὲν λέγονται διὰ τὸ κόρυσιν εἰσκέναι τὸ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῶν ἀνάστημα Schol. ad Theocr. idyll. VII, 23, und *galerita, cassita* bei Gell. Noct. Att. II, 29), vom Phönix eine große Zahl von ägyptischen Monumenten. Hören wir über letztere den ehrwürdigen Jomard, welcher das Bild des Phönix zuerst in den Hieroglyphen erkannte. Nachdem derselbe einem gemalten Basrelief im Tempel zu Philä folgend, die identischen Merkmale dieser Bilder mit dem welches die Alten vom Phönix entwarfen aufgezählt, sein theils goldenes theils rothes Gefieder, welches dem Herodot, seinen rosenfarbigen Schwanz der dem Solinus *), den vergoldeten Hals, der dem Plinius, und den voranstehenden Stern, der dem Horapollo **) entspricht, fährt er also fort: „das vorzüglichste dieser Merkmale ist, daß er einen Kamm, einen Schopf auf dem Kopfe hat ***). Plinius sagt: Caput plumo apice cohonestante, Solinus capite honorato. Dieser Schopf ist hier ganz deutlich zu erkennen. Ich erwähne noch einer Menschengestalt, die ich in Medinet-Abu gezeichnet habe. Dieselbe kniet auf einer Trinkschale vor dem Phönix, und wie er erhebt sie die Arme, breitet Flügel aus und hat einen großen Stern vor sich, endlich als letzte Aehnlichkeit hat sie einen Schopf, durchaus demjenigen ähnlich, den ich beschrieben habe †). Dieser geflügelte Genius hat offenbar eine große Verwandtschaft zum Phönix.“

Ist es nun nath all' diesen äußeren und inneren Aehnlichkeiten ein leichtes die äsopische Schopflerche in den ägyptischen Phönix umzusetzen, so bleibt doch immer noch die Frage übrig, ob die äsopische Fabel von der Art und Weise der Beerdigung des Waters die ächte ägyptische Wendung der Sage sei, während doch Herodot, welchen Tacitus ausschrieb (Annal. VI, 28), davon nichts weiß,

*) Polyhistor XXXVI.

**) I, 34.

***) Le principal de ces caractères est d'avoir une crête ou huppe sur la tête Cette huppe est marquée ici parfaitement.

†) enfin pour dernière ressemblance, une huppe sur la tête absolument pareille à cette que j'ai décrite. Jomard Description de l'Égypte Antiquités.

ja sogar eine andere als ägyptisch angiebt. Ich habe mich nur darum so lange bei dem Schopfe aufgehalten, weil auch Herodot allein es ist, der von diesem nichts sagt, und dieses Schweigen auch das andere in Beziehung auf die Bestattung des Vaters im Kopfe des Vogels erklärt, denn diese ganze Geschichte ist eben aus diesem Schopfe hervorgewachsen. Habe ich aber diesen Keim der Sage auf ältern Monumenten als Herodot nachgewiesen (wie so eben geschehen), so bedarf ich seines Zeugnisses nicht mehr. Allerdings mehr als eine Bedeutsamkeit im Allgemeinen, die derselbe in den Augen der Ägypter gehabt, beweisen die Monumente nicht. Ist es aber nicht ganz im Geiste eines vom Gedanken an Tod und Grab beständig umlagerten Volkes gedichtet, wenn wir hören, daß seine Phantasie in diesem Helmbusch des Sonnenvogels ein Grabmal, gleichsam eine Trauerweide erblickt? Wirklich erzählen, freilich jüngere Zeugen diese sonderbare Erklärung des oft genannten λόφος, und ich habe keine andern Beweise für deren ägyptischen Ursprung, als ihren Inhalt selbst und den Umstand, daß die Griechen sie früh schon mißverstanden. Bei Theocrit Id. VII, 23 heißt der κόρυδος ἐπιτυβίδιος, und der Scholiast erklärt ganz richtig „der auf dem Kopf ein Grabmal trägt“, αἱ ἐπὶ τῇ κεφαλῇ τὸν τύμβον φέρουσαι τοῦ πατρὸς αὐτῶν . . . ὅτι ὡσεὶ τύμβον τὸ τοιοῦτον ἀνάστημα ἐπὶ κεφαλῆς ἔχουσι, und dabei erzählt er dann das ägyptische Märchen ganz wie bei Aristophanes. Wie verstanden aber diese Sage Babrius und Aelian? Babrius indem er Fab. 71, 20 das ἐπιτυβίδιος erklärend schreibt: καὶ κορυδαλὸς οὖν τάφοις παίζων, und Aelian, welcher wohl in dem Autor, den er excerpirte σῆμα las, als er in der oben citirten Stelle schrieb: ὑπανέστηκε δὲ οἱ καὶ λόφος ἐκ τῆς κορυφῆς, οἷον εἰ μνημεῖον τοῦτο τῶν πεπραγμένων, ὅτε ἔφρευον. Daß aber Aelian orientalische Quellen benutzt, erhellt aus seiner Versicherung, daß er Alles, was er erzähle in Alexandrien gesehen und beobachtet habe. Und sonach wage ichs jene Erzählung der Bramahnen derjenigen des Herodot an die Seite zu stellen, weil dieselbe offenbar dem Sonnenvogel Herodots, also dem ägyptischen jene Beerdigungsart des Vaters zuschreibt, welche Herodot nicht kennt.

(*Ἄγασθέντα δὲ τὸν πάντα ἐφορῶντα ἥλιον τῆς εὐσεβείας τὴν ὑπερβολὴν ὄρνιν αὐτὸν ἀποφῆναι, κάλλιστον μὲν ὄψει, μακροαῖωνα δὲ τὸν βίον· ὑπανεστῆκε δὲ οἱ καὶ λόφος ἐκ τῆς κορυφῆς, οἰοῦναι μνημεῖον cet.*) Diese indische Wendung der Sage wird auch durch Aristides Tom. II p. 107 dem ägyptischen Phönix zugeschrieben, weil ihn dieser Autor *Ἰνδικὸς ὄρνις* nennt. Endlich zum Schluß noch eine Analogie aus der Familiengeschichte der Krokodile. Ich glaube nämlich die Spur derselben ägyptischen Erklärung eines *λόφος* durch ein Grabmal darin zu erkennen, daß, nachdem Tereus unwissend seinen eigenen Sohn verspeist, und nun (Ovid. Met. IV, 655)

Flet modo, seque vocat *bustum miserabile nati,*

derselbe in einen Wiedehopf verwandelt wird:

Vertitur in volucrem, cui stant in vertice cristae,

eine Verwandlung, deren Sinn Sophokles im Tereus noch ein wenig andeutet:

δύο γὰρ οὖν μορφὰς φανεῖ
 παιδὸς τε χ' αὐτοῦ νηδύος μιᾶς ἄπο.

So wären wir also durch innere Wahrscheinlichkeit und äußere Zeugnisse (ich verhehle mir's nicht, das der Monumente ist vag und das der Autoren spät) darauf geführt, daß Aesops Fabel von der Schöpfsterche ägyptischen Ursprungs ist und die dortige Tradition vom Phönix enthält. Absichtlich habe ich den Horapollo bei diesem Beispiel ganz abseits gelassen, weil der Beweis auch ohne ihn geführt werden konnte, durch dessen Resultat aber ein günstiges Licht auf ihn selbst zurückfällt. Jenen Beispielen von Uebereinstimmung seiner Angaben mit Babrianischen Fabeln mag hier nun noch das der *κουκούφα* Hor. 1, 55 beigelegt werden, worunter ich mit den frühern Interpreten den Storch, keineswegs aber mit Leemans den Wiedehopf verstehe. Denn die Pietät des Wiedehopfs erweist sich nach obigem in der Bestattung des Vaters, die des Storchs in seiner Pflege desselben im Alter. So passen also ganz genau Horapollus Worte von der *κουκούφα*: *τοῦτο μόνον τῶν ἀλόγων ζῶων ἐπειδὴν*

ὑπὸ τῶν γονέων ἐκτραφῆ, γηράσασιν αὐτοῖς τὴν αὐτὴν ἀπο-
 δίδωσι χάριν· κ. τ. λ. zu dem Verse des Babrius 12, 7
 πτηνῶν πελαργὸς εὐσεβέστατον ζῶων·
 τὸν ἐμὸν τιθηνῶ πατέρα καὶ νοσηλεύω.

Daß auch bei den Ebräern der Storch der Fromme (תְּרִיחִי) heißt, ist wenigstens kein Beweis gegen den ägyptischen Ursprung des griechischen Glaubens.

Nicht gerade mit den Hieroglyphen, aber dennoch mit ägyptischer Superstition stimmt die Rolle der Schlange in der Fabel überein.

Die Schlange hat schon Gottlob Schneider als eine ägyptische Gottheit erkannt in der 51sten Fabel seiner Ausgabe (cf. Florent. 42). Ein Bauer nämlich, dessen Kind durch den Biß einer Schlange getödet ward, sucht sich mit dem Beil an derselben zu rächen, verfehlt sie aber und trifft nur den Schwanz des Thiers oder nach einer andern Redaktion nur den Felsen in welchem sie nistet. Plötzlich aber bekömmt er Angst und sucht sich mit seinem Feinde zu versöhnen, indem er ihm Speise vorsetzt. Warum diese Angst? fragt Schneider, und antwortet selbst: timebat scilicet vindictam ejus, und zwar nicht nur *μὴ καὶ αὐτὸν θανατώσῃ*, wie es in der Fabel heißt, sondern er fürchtet den Zorn einer beleidigten Gottheit. Superstitio Graecorum, fährt S. fort, serpentem *δροφίαν* et *παρείαν* Sabazio sacrum, Aegyptus plura genera diis dicata coluit adeoque mensis adhibuit. Posterior aetas *ἀγαθοδαίμονας* vocavit. Wirklich sieht die vorgesezte Speise ziemlich einem Opfer ähnlich: *λαβῶν ἄλευρον, ὕδωρ καὶ μέλι* αὐτὸς ἐκάλει τὸν ὄφιν πρὸς εἰρήνην, wie es in einer ältern noch Verse enthaltenden Version der Fabel (Florent. 155) heißt, während dagegen dieses Opfer schon mehr in gewöhnliche Speise sich verwandelt findet in einer Variante genannter Redaktion bei Nevelet. 141, Cor. 141. *λαβῶν ἄρτον καὶ ἄλας* ἔθηκεν ἐν τῇ τρώγλῃ.

Ein zweiter bedeutender Zug dieser ältern Redaktion ist der, daß die Schlange gleichsam als Thürhüter unter der Schwelle des Hauses nistet, *Ὀφίς γεωργοῦ προθύροις ἐμφωλεύων*. Wie oft

in der griechischen Mythologie die Schlange als Hüter irgend eines Hortes vorkommt ist satzsam bekannt; wie sehr der scharfe Blick dieses Hüters den Griechen auffiel geht daraus hervor, daß fast alle Namen, welche sie der Schlange geben sich durch „der Schauende“ übersetzen lassen, (*δράκων*, ὄφις, ἀγυῶς cf. ἄγος παρόντης) und daß er sprichwörtlich geworden war zeigt Horazens:

Cur in amicorum viliis tam cernis acutum

Quam aut aquila aut serpens Epidaurius?

Es sei mir aber erlaubt wenigstens einen Beweis anzuführen, daß auch in Aegypten die Schlange als Wächter und Hüter angesehen war.

Fac venire custodes so liest Ropp (Palaeogr. critica Pars IV. Tom. 2. Inscr. Aegyptiacae S. 395) die Inschrift einer ägyptischen Gemme, welche schon Gortacius und Caylus bekannt gemacht hatten, und worauf eine Vase vorgestellt ist, aus welcher zwei Schlangen herauskommen, ganz wie auf der Gemme bei Pignorius tab. 3 no. 10. Quos serpentes quum videmus, setzt Ropp hinzu, recordamus non solum illius Persii (1, 113)

Pinge duos angues, sacer est locus,

sed honorum etiam geniorum quos hac specie denotari nemo ignorat, quosque ab antiquissimis temporibus *custodum* munere fungi recepta ferebat opinio.

Nun findet sich aber bei (Romulus II, 11 ed. Schwabe) und beim Anonymus des Revelet 30 eine dritte Redaktion unserer Fabel, welche Burmann im Appendix zum Phädrus (Fab. XXXIII Pauper et Serpens) in Lamben gebracht hat. Ich bin geneigt dieselbe mit Schneider für die ursprünglichste zu halten, denn wie in der vorhergehenden figurirt die Schlange als Hausfreund,

Rustica mensa diu nutritum fovemat anguem. (Anonym.)

Es findet sich auch das Beil erwähnt,

Non ero securus dum sit tibi tanta securis (Anonym.)

Auch das Dyer

Quae dedit infidus mella venena puto.

Aber in keiner der beiden vorliegenden Varianten dieser Redaktion ist mehr von dem Tode des Kindes die Rede, die Schlange erscheint

vielmehr als ganz unschuldig, ja als Wohlthäter, gegen welchen sich der Mann undankbar erweist. Ausdrücklich wird es gesagt, daß er früher arm gewesen und durch die Gegenwart der Schlange reich geworden; ja sein Benehmen gegen sie wird als peccatum dargestellt. Hier die Worte des Romulus.

In domo cujusdam pauperis venire consueverat serpens ad mensam ejus et inde fovebatur ex micis, omniaque sibi prospere evenerunt. Non longo post tempore coepit pauper irasci serpenti, quem securi vulneravit. Interposito tempore ille ad egestatem pristinam rediit. At ubi intellexit, *fortuna serpentis se prius divitem effectum*, priusquam ab ipso vulneratus fuisset, poenituit (autem) et venit precans, ut ignosceret *peccanti*. Also offenbar der Agathodämon. Champollion, welcher im Pantheon égyptien (pl. 3 bis) eine Abbildung dieser Schlange gegeben hat, drückt sich über sie also aus: Le Dieu Ammon-Chnouphis est représenté tantôt avec un corps d'homme à tête de bélier, tantôt sous la forme d'un énorme serpent monté sur des jambes humaines; et dans un beau manuscrit de la Bibliothèque du Roi on lit à coté du serpent l'inscription: *Dieu Grand, Seigneur suprême*, qui est la légende habituelle d'Ammon Chnouphis. Le reptile, emblème du bon Génie, le véritable Agathodaemon est souvent *barbu* comme au revers de plusieurs médailles de Néron, frappées en Egypte; médailles dans lesquelles cet empereur porte le titre de *NEOΑΓΑΘΟ-ΔΑΙΜΩΝ*, gravé autour du serpent lui-même. Cet animal sacré est figuré sur un grand nombre de pierres gravées, dites Gnostiques ou Basilidiennes. Il y est constamment accompagné de son nom égyptien transcrit sous les formes grecques. „*XNOYBIS, XNOYΦIS, XNOYMIS*.“ cf. Beller-
mann über Gemmen mit dem Abraxasbilde 1tes Stück S. 32 und 61.

Haben wir so auf griechischem Boden den ägyptischen Ursprung der Fabel wahrscheinlich gemacht, so wäre es von der höchsten Wichtigkeit, wenn derselbe Beweis aus ägyptischen Documenten geleistet werden könnte.

Das Entscheidende ist nicht das Sprechen der Thiere überhaupt. So gut man hiefür griechischerseits die Pferde des Achilles citirt, könnte ich Aelian *) für Aegypten anführen. Nein es handelt sich um die Frage, ob das Thier als Typus, als Träger einer moralischen Idee angesehen werde von dem Volk, dem man die Erfindung der Fabel zusprechen will. Hiefür haben wir aber schon die ägyptischen Speisegesetze, deren Zweck ähnlich den Mosaischen offenbar derjenige war, auf die physische Betrachtung des Thiers die moralische zu impfen. Schon Conrad Geffner **) und Ath. Kircher haben die Bemerkung gemacht, daß von dem Thiercultus der Aegypter zur Thierfabel nur ein Schritt nöthig sei.

Die Höhe aber, zu der sich im Allgemeinen die Moral aller Fabeln erhebt, übersteigt selten diejenige einer principlosen Casuistik, denn gerade jene Beschränktheit seines geistigen Lebens, welche das Thier befähigt ein präciserer Typus der einzelnen Gefühle zu werden als der Mensch, jene Beschränktheit ist es auch, die ihm verbietet jemals als Repräsentant jener höhern Principien aufzutreten, die als notwendige Prämissen jedes wahren moralischen Lebens die Wahl zwischen den widersprechenden Klugheitsregeln bestimmen. Der Mensch nur, dessen Seele allein die vollbesaitete Harfe aller Instinkte in sich trägt, der Mensch beherbergt auch jenen Genius, der allein im Stande ist diese Harfe zu spielen, ich meine den kategorischen Imperativ, jenes höhere Moralgesetz, welches gerade dem Thier und somit auch der Fabel versagt ist. Mag die Fabel immer gut sein um die einzelnen moralischen Begriffe zu schärfen, erst in der Tragödie, deren Träger der Mensch ist, vermag der Dichter die tiefern Probleme der Moral zu behandeln. Im Bereich der Fabel mag es eine Frage bleiben, wer Recht hat, das Schilfrohr, das sich neigt bei jedem Windhauch, und die Eiche, die im Sturme sich nicht beugt sondern zusammenbricht, wer von beiden Recht hat, mag in der Fabel fraglich sein — in der Tragödie ist es nicht.

*) Ael. H. A. XII, 3. λέγουσι Αιγύπτιοι (καὶ ἐμὲ μὲν ἡκίστα πείθουσι) λέγουσι δ' οὖν ἄρνα δακτυλῶν . . . ὄῃξαι φωνήν.

**) Vorrede zum Aelian.

Betrachten wir aber, etwa nach Anleitung von Lessing, wann das Menschengeschlecht in seiner Erziehung den Höhepunkt moralischer Entwicklung erreicht hatte, der die Fabel repräsentirt, so wird die Antwort sein: zur Zeit der mosaischen Gesetzgebung, die uns ja wieder (wie selbst Hengstenberg zugiebt) *) auf Aegypten weist. Ich glaube auch die Spur einer solchen Casuistik in den wenigen Geschichten ägyptischen Ursprungs zu erkennen, die uns vorliegen, z. B. wenn Sesostris (Herod. II) in der Nacht im brennenden Palast erwacht und mit seinem Weibe beräth, was zu thun, und dann zwei seiner Kinder ins Feuer wirft, über welche wegschreitend er sein eigenes Leben rettet, gleich der russischen Mutter, die im Schlitten von Wölfen verfolgt, denselben ein Kind nach dem andern wie Atalantes Aepfel hinwirft.

Nun findet sich aber wirklich in Turin ein Papyrus (zum erstenmal veröffentlicht von Seyffarth in den Beiträgen zur Aegyptischen Litteratur, Kunst u. s. w.) worauf Thiere in menschlichen Handlungen begriffen (z. E. einem Opfer, einem Concert) dargestellt sind; namentlich eine Scene, worin die Ragen in ihrem Schloß von den Mäusen mit Pfeil und Bogen bestürmt werden. Hier ist also wenigstens das Thierepos ähnlich dem Roman du Renart gegeben, ein Complex von Geschichten, der der Analogie des menschlichen Epos folgend erst entstanden sein kann, nachdem sich die Charaktere der einzelnen Helden hinlänglich in speciellen Aventüren ausgeprägt hat; diese Aventüren wären dann aber keine andern, als gerade die äsopischen Fabeln.

II.

Biographie des Fabulisten.

Es wundert mich, daß Welcker in der schönen Abhandlung, worin er den ganzen Aesop zur Fabel verflüchtigte, dennoch die Figur des *κωπὸς Ἰάδμου* hat stehen lassen. Mir scheint dieser thörichte Gebieter des klugen Sklaven aus einer bloßen Spannung des Begriffs des Lehrern als sein Gegensatz, gleichsam als sein negativer Pol hervorgegangen zu sein. Dieser „dumme Vielwiffer“

*) Die Bücher Moses und Aegypten.

kommt mir vor wie der leidhaftige Bruder jenes Richters *Πανειδης*, dessen sprichwörtlich gewordene Sentenz den Homer zurücksetzte und den Hesiodus krönte *); Es ist die alte Geschichte

Es war 'mal ein Abt ein gar stattlicher Herr,
Nur schade sein Schäfer war klüger als er.

Neben jedem Figaro erhebt sich in der Sage immer ein Graf Almaviva. In diesem lange verkannten Sinn des Eigennamens scheint mir aber der Beweis zu liegen, daß jene so vielfach ausgesponnenen Geschichten der spätern Biographien Aesops, wo der Diener ganz wie Hans Wendir seinen Herrn aus tausend Verlegenheiten rettet, schon weit über Herodot hinaussteigen, da schon er das Epigramm in demselben nicht mehr verstanden zu haben scheint. Wie weit aber über unsre ganze Hemisphäre verbreitet dieselbe Situation sich findet, das mag man bei Gögingers Erklärung des Abtes von St. Gallen von Bürger nachlesen **). So bin ich also mit Grauert einverstanden den Namen *ἰδμων*, *ιάδμων* für sprechend zu nehmen, aber freilich per antiphrasin.

Nun war aber nach Herodot (II, 134) jener Zadmon ein Sohn des Hephästropolis (*Ἰάδμωνος τοῦ Ἡφαιστοπόλιος, ἀνδρὸς Σαμίου*). Dieser Name ist aber bekanntlich der griechische für Memphis, wo die Jonier ihr *Ἰώνων τεῖχος* besaßen. Erfährt man nun, ebenfalls aus Herodot, daß Aesops Mitsklavin nach Aegypten (nach Strabo Naukratis) kam, so erkennt man in den durch die Sage festgehaltenen Städtenamen leicht die Stationen des jonischen Sklavenhandels mit Aegypten, ein Handel, dessen Expeditionsartikel auch der schwarze Anthiopier war, der uns beschäftigt. Dieselbe Verbindung zwischen Samos und Aegypten zeigt sich auch in der Biographie des Pythagoras, wo Polykrates dem Philosophen einen Empfehlungsbrief an Amasis giebt. Also Samos, Naukratis, Memphis, Aethiopien. Verweisen wir noch einen Augenblick auf dieser nahen Station der Reise, oder vielmehr deren Ausgangspunkt, dem Vaterland des Fabulisten. Schon der Umstand, daß die Araber *ih-*

*) Plutarchi Symposiacon V quaest. 2. Conviv. p. 153 seq. et Apostol. *Πάνιδος ψῆφος*.

***) Göginger Deutsche Dichter.

ren Lotman einen Abyssinier (Habschi) heißen, könnte uns bestimmen in diesem Land Aesops Aethiopien zu suchen. Aber das Wort Aethiopien, wenn es in Verbindung mit Aegypten vorkommt, hat auch ohnehin diese Bedeutung. So sagt es ausdrücklich Pausanias bei Gelegenheit des Tempelbildes der Nemesis zu Rhannus, dessen ägyptischen Ursprung ich hier dahin gestellt sein lasse. „Sie hielt in ihrer Rechten eine Schale, auf welcher Aethiopier vorgestellt waren. . . *) von den Leuten, welche über Syene hinaus wohnen sind die gerechtesten diejenigen, welche in Besitz von Meroë und der sogenannten Aethiopischen Ebene sind.“ Den Handel dieses Landes mit Aegypten wird niemand bestreiten, der sich z. B. des äthiopischen Steines (Herod. II, 86), äthiopischer Waffen (Herod. II, 106) und anderer Artikel erinnert, welche Herodot als in Aegypten gebräuchlich erwähnt; früherer politischer Verbindung nicht einmal zu gedenken.

Verbinden sich somit die arabische und griechische Benennung, um Aesop zu einem weisen Bewohner des Darfour oder Abyssiniens zu machen, so sei mir nur noch ein Wort über Babrius erlaubt, welcher als Erfinder der Fabel zuerst die Syrer und dann erst die Afrikaner angiebt. Ich glaube diese Σύροι heißen wörtlich nichts anders als „die Schwarzen.“ z. B. als Spottname bei Theocrit. 10, 26.

Σύραν καλέοντί τε πάντες

Ἰσχνάν, ἀλιόκαστον.

Schol. Σύραν id est μελαίναν und Virg. Georgica II, 88 *Syrus-que pyris* erklärt: Servius idest *nigris*. Sogar die *Λευκόσσυροι* sind ein Beweis hiefür. Babrius scheint also auch seinerseits eine schwache Spur von schwarzen Erfindern der Fabel erhalten zu haben.

Ist es nun nicht merkwürdig, daß es ein König gerade dieses Aethiopiens war, welcher, nach der ältesten vorliegenden Erzählung **) dem

*) Pausan. lib. I, cap. XXXIII. Ἀνθρώπων δὲ τῶν ὑπὲρ Συήνης . . . οἱ δικαιοτάτοι Μερῶν πόλιν καὶ πεδῖον Αἰθιοπικὸν καλούμενον οἰκοῦσι.

**) Plutarchi Symposium Sept. Sap. pag. 151. B. Brief des Amasis: „Βασιλεὺς Αἰγυπτίων Ἀμισίς λέγει Βίαντι σοφωτάτῳ τῶν Ἑλλήνων. Βασιλεὺς Αἰθιόπων ἔχει πρὸς ἐμὲ σοφίας ἀμίλλαν· ἠττώμενος δὲ τοῖς ἄλλοις ἐπὶ πᾶσι συντέθεικεν ἄσιον ἐπίταγμα καὶ δεινόν, ἐκπιεῖν με κελεύων τὴν θάλασσαν· ἐστὶ δὲ λύσαντι μὲν ἔχειν κόμας τε πολλὰς καὶ πόλεις τῶν ἐκείνου· μὴ λύσαντι δὲ ἄστεων τῶν περὶ Ἐλεφαντίνην ἀποστῆναι.“

Amasis eine jener verfänglichen bei Manubes durch Aesop aufgelösten Fragen vorlegt, um ihn, wie die Königin von Arabien den Salomo „zu versuchen mit Räthseln;“ (1 Reg. 10, 1); daß ferner mehrere jener „Räthsel“ oder Preisfragen aus Aesops Biographie sich wirklich als ägyptisch nachweisen lassen? Ich meine das von den Zungen und immer wieder Zungen die Aesop servirt, als sein Herr zuerst ihm das Beste, was es auf Erden gebe, aufzutragen befiehlt, und auch nachher als er das schlechteste verlangt. Das erinnert an den Ausruf, der am Feste des Harpocrates (Plut. de Iside p. 378.) durch ganz Aegypten erklang *Γλώσσα τύχη, γλώσσα δαίμων* *), ein Refrain, den man übersetzen muß: die Zunge ist Glück, die Zunge ist Unheil. Daß *τύχη* Glück bedeute bedarf wohl keines Beweises. Wohl aber antwortete Amasis auf die Frage des Aethiopiens *τί βλαβερώτατον*; durch *δαίμων*, (Plut. Conviv. sept. Sap. 153 A.) **) und Plutarch nennt den Ahriman (de Isid. et Osir. 369. D.) ebenfalls *δαίμων*. Ausdrücklich wird aber die erwähnte symbolische Handlung Aesops einem Weisen zugeschrieben, der ein Freund des Amasis war. In Plut. Symposium sept. Sapient. p. 146. erzählt Thales: *ἱερεῖον ἐπεμψεν αὐτῷ* (Amasis Aegyptens König dem Bias von Priene) *κελεύσας τὸ πονηρότατον ἐξελόντα καὶ χρηστότατον ἀποπέμψαι κρέας. ὁ δὲ ἡμέτερος εὖ καὶ καλῶς τὴν γλῶτταν ἐξελὼν ἐπεμψεν. ὅθεν εὐδοκιμῶν δήλος ἐστὶ καὶ θανμαζόμενος.* Hat nun wirklich Bias also gewählt, und damit die Frage des Königs so beantwortet, wie dieser es gerne hörte, oder hat geradezu die griechische Sage die Sache verkehrt und dem Bias zugeschrieben, was des Amasis Ausspruch war: immerhin weist uns diese Wahl in doppelter Beziehung nach Aegypten hin, einmal weil Amasis dabei thätig ist, und zweitens,

*) Zoëga, Tyche und Nemesis p. 36. „Insbesondere wies man jedem Menschen eine Tyche an, welche vereint mit seinem Dämon sein Schicksal lenkte.“

**) Vergl. auch Plut. Is. et Osir. 561. A. *ὁ Πλάτων Ὀλυμπίοις θεοῖς τὰ δέξια καὶ περιττὰ, τὰ δ' ἀντίφωνα τούτων δαίμοσιν ἀποδίδωσιν.* Leg. IV. p. 601 C.

weil dieselbe ganz mit dem ägyptischen *γλῶσσα τύχη, γλῶσσα δαίμων* *) übereinstimmt.

Nach dem Sprüchwort que l'on prête aux riches scheint man oft dergleichen „Räthsel“ aus Aegypten den sieben Weisen zugeschrieben zu haben. Es ist dies gerade auch mit dem zweiten der genannten der Fall, nämlich dem vom Jahr und seinen Bestandtheilen, dessen äsopisch-ägyptischen Ursprung ich nun nachzuweisen gedanke, obwohl es von mehreren Griechen **) dem Kleobulus zugeschrieben wird. Diogenes von Laerte citirt es ungefähr also:

*Εἷς ὁ πατήρ, παῖδες δὲ δώδεκα, τῶν δὲ ἐκάστη
Κοῦραι ἐξήκοντα, διάνδιχα εἶδος ἔχουσαι.
Ἡὶ μὲν λευκαὶ ἔασιν ἰδεῖν· ἧ αὖτε μέλαινα.
Ἄθάνatoi δὲ τ' εὐῶσαι ἀποφθινύθουοιν ἅπαναι.*

In der Biographie Nesops, welche einst Madame Neiske für Lessing von dem Coberschen Manuscript copirte, und die neulich Westermann herausgab, wird dieses Räthsel folgendermaßen gegeben: *ἔστι ναὸς καὶ στῦλος ἐπὶ τῷ ναῷ ἔχων πόλεις δώδεκα, ἐκάστη δὲ πόλις ἐστεγασμένη τριάκοντα δοκοῖς, ταύτας περιτρέχουσι δύο γυναῖκες. Αἰσωπος ἔφη τοῦτο τὸ πρόβλημα καὶ οἱ παρ' ἡμῶν διαλύουσι παῖδες. ὁ ναὸς οὖν ἐστὶν ἡ οἰκουμένη διὰ τὸ περιέχειν ἅπαντα, ὁ δὲ ἐπὶ τῷ ναῷ στῦλος ὁ ἐνιαυτός ἐστιν, αἱ δὲ ἐπὶ τούτῳ δώδεκα πόλεις οἱ δώδεκα μῆνές εἰσιν, οἱ δὲ τριάκοντα δοκοὶ αἱ τοῦ μηνὸς τριάκοντα ἡμέραι εἰ-*

*) Neceps, ein sehr alter ägyptischer Astrolog und nach ihm Macrobius Saturnal. I, 19 sagen: „Nach den Aegyptern sind die Götter, die der Geburt des Menschen beistehen, vier: *Δαίμων, Τύχη, Ἔρως, Ἀνάγκη*. Unter diesen ist Dämon die Sonne, Urheber des Geistes, der Wärme und des Lichts. Tyche ist der Mond, mit der die Körper unter dem Monde wachsen und schwinden und deren immer veränderlicher Lauf die vielförmigen Wechsel des sterblichen Lebens begleitet.“ Diese Vorstellung, ursprünglich nichts andres, als ein dichterischer Einfall, wurde bei den Apotelesmatikern ein fester Lehrsatz, dessen Erfindung man dem Hermes Trismegistos zuschrieb. Zoëga l. l. p. 39.

**) Stob. Eclog. phys. l. I. c. XI. Suidas s. v. *Κλεοβουλῆν*.

*σίν, αὶ δὲ περιερχόμεναι δύο γυναῖκες ἢ ἡμέρα ἐστὶ καὶ ἡ
νύξ κ. τ. λ.*

Bei Planudes findet sich dieses Räthsel mit unbedeutenden Abweichungen ebenso, auch bei ihm wird es von dem Nectanebo, König von Heliopolis, gestellt und von Aesop aufgelöst, der in diesem Turnier des Wiges als Repräsentant und Großvezier des Königs von Babylonien erscheint. Wer nur immer die Tausend und Eine Nacht, mit allen ihren Zugaben gelesen hat, der wird sich erinnern, daß dort von einem ähnlichen Wettlauf des Wiges zwischen zwei orientalischen Königen, Sencharib von Assyrien und Pharao, erzählt wird und daß der „weise Heyfar“ unter dem falschen Namen „Vater der Märchen“ (Abumakam) in seiner Eigenschaft als Gesandter Sencharibs ganz dieselben Räthsel auflöst, welche bei Planudes dem Aesop zugeschrieben werden, und auch ganz mit demselben Erfolg, kurz daß offenbar diese Geschichte von Heyfar aus der Biographie Aesops gestoffen ist, oder umgekehrt. Namentlich ist die Aufgabe vom Thurmbau in den Lüften an beiden Orten ganz dieselbe. Da aber das Räthsel vom Jahr, welches uns beschäftigt, in der arabischen Version ziemlich verändert vorkommt, so kann ich hier die Frage nicht umgehn, welche von beiden, die arabische oder griechische Erzählung, größere Ansprüche auf Ursprünglichkeit hat. Der Leser urtheile selbst durch Vergleichung der Antworten, welche Aesop und Heyfar dem assyrischen König geben auf die Frage: „Wem vergleichst du mich?“ Nach den griechischen Biographen verglich Aesop den König am ersten Tage, da er in Purpur, die Hofleute in weiß gekleidet waren, mit der Sonne des Frühlings und seine Umgebung mit dessen Blumen und Früchten; am zweiten Tag, als die Hofleute roth gekleidet waren, der König aber blendend weiß, glich er wieder der Sonnenscheibe, seine Freunde aber den Strahlen. Dann verschwindet wohl dein Herr ganz und gar, versetzte der geschmeichelte Assyrer, gegen meinen Glanz. Aber lächelnd erwiderte der Gesandte: Sprich nicht so leichtfertig über jenen, o König. Denn nur vor eurem Volk glänzt eure Herrschaft so wie die Sonne, würde sie aber der meines Herrn verglichen, so würde sich ihr Licht fast zu Finsterniß verdunkeln. So Planudes; oder nach dem Cover-

schen Manuscript: „geriethe mein Herr in Zorn, so würde er all diese Herrlichkeit verschwinden machen.“ In der arabischen Erzählung gleicht Pharao zuerst einem Götzen, den seine Verehrer anbeten, dann der Sonne und ihren Strahlen, dann dem Mond umgeben von den Sternen, endlich dem Monat Nisan (April) und seinen Blumen. Auf Pharaos stolze Frage antwortet Heykar, nachdem er denselben auf listige Weise vom Thron aufsteigen gemacht: „Sencharib aber gleicht dem Gott Himmels und der Erden und seine Diener sind gleich Blitze um ihn und der Donner: er gebietet und das Ungewitter bricht los, die Sonne verbreitet nicht mehr ihr Licht, der Mond und die Gestirne werden in ihrem Laufe gehemmt; er gibt ein Zeichen und der Donner grollt, der Regen sinkt in Strömen hernieder, und die entfesselten Stürme stürzen auf die Erde herab, zerstören den Monat Nisan und zerstreuen seine Blumen!“ Die Vergleichung mit dem lebendigen Gott findet sich allerdings auch bei Planudes, aber nur in einem schlechten Auszug an der unrichtigen Stelle, nämlich ein bisschen weiter unten bei Gelegenheit vom Thurmbau, wo Aesop sagt: *ὃν δὲ θελεῖς ἀνθρώπος ὦν ἰσοθέω ἐπιζῆεν βασιλεῖ;* Der Thurmbau und seine logische Ähnlichkeit mit dem Meeraustrinken, dem Pfund Menschenfleisch des Chylos u. s. w. ist auch im Arabischen besser dargestellt als im Griechischen.

Am klarsten aber tritt der Vorzug der erstern Quelle vor der letztern eben bei dem Räthsel vom Jahr hervor, welches dem Abu-makam also vorgelegt wird: „Was sagst du von einem Baumeister, der einen Palast aus achttausend siebenhundert und sechzig Steinen erbaut, und dann zwölf Bäume gepflanzt hat, deren jeder dreißig Nester, und an jedem Ast eine weiße und eine schwarze Traube trägt?“ „„Der Baumeister, so antwortet Abu-makam, ist Optit, der Palast ist das Jahr, und die achttausend siebenhundert und sechzig Steine bedeuten die Zahl der Stunden, aus welchen es besteht. Ich habe nicht nöthig hinzuzufügen, daß die zwölf Bäume und die beiden Trauben von verschiedenen Farben, die Tage und Nächte vorstellen.““

Der einzige Baum, von dem man allein aussagen kann, daß er Trauben trage, ist der Palmbaum. Ich erinnere z. E. an das Gepräge des Sockels von Jerusalem, worauf gewöhnlich ein Palmbaum mit einer Traube zu jeder Seite des Stammes zu sehen ist. Nun wurde aber gerade der Palmbaum und seine Aeste auf den Hieroglyphen zur Bezeichnung des Jahres und seiner Monate gebraucht. *Ἐνιαυτὸν γράφοντες*, sagt Horapollo I, 3. *φοίνικα ζωγραφοῦσι, διὰ τὸ δένδρον τοῦτο μόνον τῶν ἄλλων κατὰ τὴν ἀνατολὴν τῆς σελήνης μίαν βᾶιν γεννᾶν, ὡς ἐν δωδεκα βᾶσις* (bai ist wirklich das ägyptische Wort für *palmarum ramus*) *ἐνιαυτὸν ἀπαρτιζέσθαι*. Und *ibid.* I, 4. *μῆνα δὲ γράφοντες βᾶιν ζωγραφοῦσιν*. Die widersprechende Bemerkung des Herrn Leemans „*Figura huius rami satis nota, quoniam in deorum quorundam capitibus pingi solet, neque pro anno, neque pro mense adhuc, quod sciam, est inventa*“ beruht wohl bloß auf einer Verwechslung des Palmenblattes mit dem Palmenzweig; denn nur ersteres kommt bemerktermaßen als Kopfszierde (z. B. der Göttin Sate) vor. Hingegen tragen die Priester auf den Hieroglyphen sehr oft den sogenannten gekrümmten Scepter in ihrer Hand, welchen Champollion, obwohl er ihn nicht für einen Palmenzweig hielt, folglich aus Gründen, die von unserer Stelle unabhängig sind, für das Symbol des Jahres erklärt (Hierogl. de l’Egypte p. 214. cf. plche XIII. n. 5). Daß aber dieser Scepter der astronomische Palmzweig sei, konnte man schon aus der Stelle des Clemens Alex. schließen (Stromat. VI, 4. pag. 757 Potter) *ὁ ὠροσκοπός, ὠρολόγιόν τε μετὰ χεῖρα, καὶ φοίνικα ἀστρολογίας ἔχων σύμβολα, πρόσσειν* und wirklich tritt jetzt ein Schüler Champollions der Meinung Salvolinis*) bei, den „*Sceptre recourbé*“ für den Palmbaum mit seiner monatlichen *Rnosepe* zu erklären. „*Qui ne s’attendrait, sagt Lenormant in der angeführten Schrift p. 21, conformément à l’expli-*

*) Des principales expressions qui servent à la notation des dates, sur les monuments de l’ancienne Egypte, d’après l’inscription de Rosette. Paris 1832 et 33. Lettre II. page 55.

cation d'Horapollon, à voir se déployer dans l'écriture le panache d'un dattier? mais la forme hieroglyphique se borne à la désignation de cette pousse mensuelle du palmier (sic f).“ Vergl. Horapollo ed. Leemans tab. I, 1. „Souvent le signe correspondant dans les textes aux explications d'Horapollon ne montre ainsi qu'une partie du symbole décrit.“

Haben wir somit an der deutlichsten und meines Erachtens ursprünglichsten Version des Räthsels eine innere Wahrscheinlichkeit für seine ägyptische Herkunft nachgewiesen, so kommt, wenigstens für den, welcher die Identität der drei Versionen nicht bestreitet, noch eine äußere Autorität hinzu. Von Kleobulus berichten nämlich die Griechen *), er habe die ägyptische Weisheit gekannt, ja von den Räthseln seiner Tochter bezeugt (Plutarch **) es ausdrücklich, daß einige bis nach Aegypten gedrungen seien, eine griechische Verkörperung der Wahrheit, deren Beispiel wir so eben an dem Räthsel von den Jungen bemerkt haben. Wenn aber irgendwo der allgemeinen griechischen Sage ***) zu trauen ist, so ist es bei Gelegenheit des Kleobulus, der als Beherrscher von Lindos und als Erneuerer seines ägyptischen Minerventempels (Suid. l. l.), eines der solidesten Glieder jener Kette bildet, welche sich von Saïs über Rhodos nach Athen hinzog, eine Culturverbindung, deren Realität von Heffter in neuerer Zeit wieder in ihr rechtes Licht gesetzt worden ist †).

Was nun die griechische Fassung des Räthsels betrifft, wie sie in den beiden Biographien Æsops vorliegt, so glaube ich auch

*) Suidas in *Κλεόβουλος* und Diog. Laërt I. 89, an beiden Stellen: *μετέσχε δὲ τῆς ἐν Αἰγύπτῳ φιλοσοφίας.*

**) Conviv. VII Sap. 148. D. *Καὶ ὁ Νειλόξενος, ἣ που τὴν περὶ τὰ αἰνίγματα δεινότητα καὶ σοφίαν, ἔφη, τῆς κόρης ἐπαινεῖς· καὶ γὰρ εἰς Αἴγυπτον ἔνια τῶν προβαλλομένων ὑπ' αὐτῆς δίδεται.*

***) Nach Cedrenus compend. histor. p. 265 soll sogar Sesostris (!) die berühmte Statue der Minerva geschenkt haben.

†) W. Heffter, die Götterdienste auf Rhodus II. Heft. der Athenadieuft zu Lindos.

in ihr die entstellte Gestalt einer ägyptischen Tradition zu erkennen, wage es aber nicht ihre verrenkten Glieder zurecht zu setzen aus Furcht für einen Visionär zu gelten.

Verbindet man mit den vorhergehenden Zeugnissen, die alle in ihrer verkehrten Weise dennoch aussagen, daß Amasis der Urheber dieser Räthsel gewesen sei, noch den Umstand, daß der allgemeinen Meinung zufolge Aesop wirklich ungefähr zu dieses Königs Zeit gelebt haben soll, und erinnert sich, daß wirklich durch diesen Freund der Hellenen Aegypten zuerst dem griechischen Verkehr aufgeschlossen wurde, so gewinnt auch von der Chronologie her unsere Ansicht einige Unterstüzung, daß nämlich der äthiopische Sklave unter Amasis den Schatz ägyptischer Fabeln, den er bei einer ersten Dienstzeit in Aegypten hatte kennen lernen, nach Griechenland gebracht habe.

Bei Gelegenheit des Amasis kann ich übrigens nicht umhin, auf einen sonderbaren ägyptischen Gebrauch aufmerksam zu machen, den Herodot bei Gelegenheit dieses Königs erwähnt, und der sich Zug für Zug auch bei Babrius vorfindet; der Gebrauch nämlich, das Orakel um den Urheber eines Diebstahls zu befragen, wobei man aber in die Verschämtheit des Gottes nicht gerade großes Zutrauen gesetzt zu haben scheint. Man vergleiche Herodot II, 174 und Babr. fab. 2. Als Amasis noch bloßer Particulier war, stahl er zuweilen. Seine Freunde benahmen sich dann ganz so gegen ihn, wie der Landmann bei Babrius, dem man seine Hacke stahl, gegen seine Knechte verfährt: οἱ δ' ἄν μιν φάμενοι ἔχειν τὰ σφέτερα χρήματα ἀρνέυμενον ἄγεσκον ἐπὶ μαντήϊον ὄκου ἐκάστοισι εἶη. Herod.

ἠρνείθ' ἕκαστος. οὐκ ἔχων δ' ὁ ποιήσει,
εἰς τὴν πόλιν κατήγε πάντας ὀρκώσων. Babr.

Nachher baut Amasis denjenigen Göttern Tempel, die ihn erwischt hatten und spottet der anderen; nicht minder spottet der Bauer über den Gott, der sich selbst bestehlen ließ.

Man wird es übrigens zwischen den Zeilen gelesen haben, daß mir an der Person Aesops gar nichts liegt, ja daß ich ihn

gern als die bloße Personification des demüthigen Zuspruchs, des *aitos* gelten lasse, wenn man nur zugiebt, daß es der Mühe werth war, einmal alle die Züge seiner Fabeln und seiner Biographie, welche auf Aegypten weisen, in einen Brennpunkt gesammelt zu haben.

J. Z ü n d e l,
Prof. in Lausanne.
